



STATO, VIOLENZA, LIBERTÀ

La «critica del potere»
e l'antropologia contemporanea

a cura di Fabio Dei e Caterina Di Pasquale



DONZELLI EDITORE





La realizzazione di questo volume è stata possibile grazie al contributo dell'Università di Pisa, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere (Pra 2016).

© 2017 Donzelli editore, Roma
via Mentana 2b
INTERNET www.donzelli.it
E-MAIL editore@donzelli.it

ISBN 978-88-6843-689-6



Indice

- p. 3 Premessa
di Fabio Dei

Parte prima. La Theory, lo Stato e la cultura

- 9 I. Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica
di Fabio Dei
- 51 II. Lo Stato senza storia. Una critica a David Graeber
di Mariano Pavanello
- 71 III. Antropologia e Stato. Una nota sui confini
di Francesco Faeta
- 81 IV. L'arco di Ulisse. Riflessioni per una possibile
antropologia foucaultiana
di Luigigiovanni Quarta
- 101 V. Modelli aperti e modelli chiusi nello studio antropologico
dello Stato
di Lorenzo D'Orsi
- 123 VI. Sovranità o egemonia? Riflessioni laclausiane
su *Homo sacer* e sullo Stato
di Lorenzo Urbano

Parte seconda. Etnografie dello Stato e teoria critica

- 141 VII. Le associazioni mutualistiche congolese e lo Stato:
i casi di Kinshasa e Cape Town
di Stefano Allovio
- 153 VIII. Dallo Stato di carta allo Stato post-sociale.
Identità personale, biometria e cittadinanza
nella prospettiva antropologica
di Armando Cutolo
- 175 IX. Catene d'amore, ovvero la statalità del male
di Piero Vereni
- 191 X. Le Memorie di una nazione. Riflessioni su uno Stato
che ricorda tra eccessi, amnesie e conflitti
di Caterina Di Pasquale
- 221 XI. L'immigrato può fare rima con Stato?
di Anna Maria Cossiga
- 237 XII. Per una critica dello Stato edipico. Migrazione,
stregoneria e razza
di Simona Taliani
- 261 XIII. Sommosse e purificazioni. Complotto spirituale
a Owerri (Nigeria sudorientale)
di Silvia Cristofori
- 281 XIV. Lo «Stato» del Patrimonio ai tempi dell'Unesco:
una riflessione sulle «comunità patrimoniali»
di Alessandra Broccolini e Vincenzo Padiglione
- 291 Gli autori

IX. Catene d'amore, ovvero la statalità del male

di Piero Vereni

Anche i paranoici hanno dei veri nemici.

1. *Quadro introduttivo: obiettivi e percorso.*

In questo testo intendo articolare una riflessione sull'istituzione carceraria come strumento dell'oppressione statale, in una lettura intenzionalmente «normativa» del carcere ma elaborata sulla base di un quadro etnografico a grana fine. L'obiettivo è quello di dimostrare che l'individuazione di una «teoria dello Stato assassino» (Tsa, secondo la definizione data da Fabio Dei)¹ come *token* antropologico-politico della *Theory* colta da Barbara Carnevali (Dei 2017) soffre dello stesso pregiudizio reificante di cui accusa il pensiero del quale parla. Se è cioè vero che la Tsa produce una concezione del tutto compatta, uniforme e non etnografabile dello Stato, allora è anche vero che l'individuazione teorica di *una* Tsa produce una concezione del tutto compatta, uniforme e falsamente omogenea del pensiero antropologico sullo Stato. È invece possibile analizzare l'oppressione dello Stato in determinate circostanze e dentro determinate istituzioni senza considerare lo Stato *per se* un dispositivo oppressivo. Lo Stato non è né assassino né liberatore del soggetto. Alcune sue istituzioni (come il carcere) sono tendenzialmente oppressive, altre (come il Parlamento, forse) sono tendenzialmente liberatorie. Cosa succeda di volta in volta, nelle specifiche istituzioni che costituiscono lo Stato, è questione empirica, dunque risolvibile etnograficamente.

Per giungere a questo obiettivo, per prima cosa definirò cosa si debba intendere per «antropologia dello Stato». Il passo ulteriore sarà una rapida collocazione di questo approccio nel quadro del rapporto tra potere e istituzioni. Mi concentrerò a quel punto sul ruolo dell'istituzione carceraria e ne individuerò le strutture normative, cioè le forme di produzione di una soggettività compiutamente moderna. Pre-

¹ Dei 2017.

senterò il quadro normativo della prescrizione della sessualità e dell'affettività in carcere come un elemento centrale di questa produzione del soggetto, e salderò questo quadro normativo alle pratiche del carcere, attraverso due episodi tratti dalla mia ricerca sul campo. Chiuderò utilizzando quanto scritto come dimostrazione della tesi iniziale, vale a dire che si può fare un'analisi etnograficamente accurata della repressione statale senza aver bisogno di alcuna «teoria generale» dello Stato assassino.

2. Antropologia dello Stato come etnografia delle istituzioni.

Un'antropologia dello Stato sembrerebbe un esercizio sterile di paranoia o servilismo, a seconda se la conclusione sia che lo Stato è buono o che è malvagio. Tanto più che, in quanto tale, un'antropologia dello Stato si auto-falsifica perché produce solo alla fine, una volta messo il punto del suo lavoro, l'oggetto che dovrebbe essere pre-scetto dall'indagine.

Altra cosa è invece un'etnografia dello Stato, che avrebbe tutt'altro valore scientifico, se riuscissimo a definirla con precisione. Proprio a evitare il rischio di reificazioni tutte gravate da pregiudiziali politiche, l'etnografia deve essere contestuale, locale, minuta. Deve insomma essere l'unica etnografia possibile, quella di contesti reali, di interazioni umane, di possibili spazi osservabili. Si può fare ricerca sul campo anche nel passato, se si mantiene questo sguardo etnografico, come ci ha dimostrato il dettaglio analitico dei lavori più «storici» di Foucault (1976). Quel che non si inquadra in questo livello micro altro non è che filosofia politica, disciplina interessante, ma disciplina che sta all'etnografia dello Stato più o meno come la ginnastica sta all'alpinismo.

Se questo è lo spazio logico dell'etnografia dello Stato, non può che essere etnografia dei sedimenti oggettivi, diceva la vecchia sociologia tedesca, delle sue istituzioni diremmo noi, e dunque l'antropologia dello Stato deve risolversi nell'etnografia delle istituzioni. Più che puntare l'occhio su un oggetto invisibile, è meglio farsi un giro in un ministero, in una caserma, parlare con i gestori di un carcere, o con i detenuti, con i maestri di una scuola, con i dottori o i pazienti di un ospedale, e cercare di capire la logica politica del loro agire istituzionale. Ma dato che l'antropologia delle istituzioni ha già una sua storia e un quasi-statuto disciplinare, in che cosa si dovrebbe differenziare dall'etnografia delle istituzioni che stiamo delineando come forma praticabile dell'antropologia dello Stato?

La differenza, riprendendo quasi paradossalmente il senso profondo del foucaultismo, è nel diverso accento che viene dato alla dimensione funzionale (di «controllo del soggetto») e a quella antropopoietico-individuante (di «produzione del soggetto») delle istituzioni. L'antropologia delle istituzioni² mi pare riprenda in gran parte l'antica visione del funzionalismo, spacchettando la troppo armonica «società» nelle sue effettive sottoparti operative, ma sempre con l'intento di evidenziarne il meccanismo, la struttura di funzionamento (nel duplice senso di architettura e finalità). Un'etnografia delle istituzioni come *spin off* necessario di un progetto di ricerca di antropologia dello Stato deve invece confrontarsi in modo più stretto con quella dimensione che – di nuovo con Foucault, di nuovo contro un certo foucaultismo di moda – sintetizziamo nel valore costitutivo del «potere» e che implica l'autonomia non solo giuridica, ma sostanzialmente ontologica delle istituzioni, il loro essere «persone» dotate di una volontà autonoma da quella dei soggetti umani che le costituiscono e che anzi proiettano questa loro dimensione volitiva proprio sui soggetti umani agiti, facendoli essere. L'antropologia dello Stato in quanto etnografia delle istituzioni non può fondarsi su un determinismo tutto economicista del potere (facendo coincidere il potere con la disponibilità economico-finanziaria o con il possesso dei mezzi di produzione), e riconosce che «l'oggettivazione dello Spirito» (nella concezione di Simmel) è il contraltare della *agency*, e va indagata etnograficamente tanto quanto la *agency*, se vogliamo essere scientifici nei nostri resoconti.

Il potere costitutivo delle istituzioni produce soggettività e retroagisce sulle soggettività attraverso relazioni che non sono di ordine strettamente economico. Il soggetto X è prodotto dal potere dell'istituzione cui «appartiene» e interagisce con il soggetto Y, producendolo a sua volta. In questo senso il potere delle istituzioni si contrappone alla *agency*, perché questa presuppone una qualche soggettività proattiva, che invece il potere costituisce come suo oggetto.

Dal punto di vista dell'etnografia, questo significa che i soggetti che incrociamo sul campo sono certo persone in carne e ossa, ma sono *anche* la manifestazione fenomenica dell'istituzione che stiamo studiando, e i nostri interlocutori umani sono parlati dall'istituzione in un dialogo che a volte è un monologo, a volte un litigio sommerso tra *agency* individuale e struttura istituzionale.

Fingere che la divisa istituzionale da cui fuoriesce la voce che incastoni nei nostri registratori e nelle nostre note di campo sia solo un

² Douglas 1990.

orpello, un «costume», e non invece un *habitus* significherebbe perdere di vista un orizzonte epistemologico pienamente scientifico e cedere a una concezione completamente errata di individualismo.

Von Hayek³ distingueva infatti un individualismo falso (che poi è quello che hanno perseguito i suoi seguaci neolibertisti), che nega l'esistenza delle istituzioni se non come insulsa somma degli individui che le compongono, da un individualismo vero, che riconosce l'imprevedibilità delle istituzioni (da cui la sua scelta liberista di non pianificarle e restringerne gli spazi di azione) proprio perché *soggetti autonomi* rispetto agli individui. Lunghi dal pensare che «la società non esiste», l'individualismo accorto riconosce proprio l'opposto, l'autonomia ontologica delle istituzioni rispetto alle volontà individuali dei soggetti che le costituiscono, e quindi l'impossibilità di gestire politicamente (o tantomeno progettare) l'eterogenesi dei fini. Pretendere che le istituzioni altro non siano che la combinazione delle *agencies* dei soggetti è una petizione di principio quasi superstiziosa, non ha alcun fondamento scientifico. Meglio è invece partire dal presupposto (confermato quotidianamente dall'esperienza delle nostre vite burocratiche di cittadini) che le istituzioni non solo esistono, non solo hanno degli obiettivi, ma quegli obiettivi potrebbero addirittura essere occulti, non detti, rimossi, finalizzati alla giustificazione *interna* dell'istituzione e non alla sua rappresentazione nella sfera pubblica.

Dobbiamo infatti uscire dalla retorica liberale borghese che l'etnografia sia una pratica pubblica sostanzialmente innocua per chi la esercita e per chi ne è l'oggetto, nel senso che si svolga entro una sfera pubblica habermasiana cristallina. Se si fa antropologia dello Stato nel senso che stiamo delineando, il nostro interlocutore e il nostro oggetto non sono la borghesia o qualunque altra classe sociale, non sono un'etnia o un oggetto materiale, e non può che essere una relazione di potere, il modo in cui il sistema delle istituzioni che chiamiamo per convenzione (o per sineddoche) Stato entra nelle vite e nei corpi degli individui, sia in quanto portavoce di quella istituzione, sia in quanto oggetto oggettivato del discorso istituzionale.

La maggior parte degli studiosi di scienze sociali che leggiamo e che conosciamo vive e lavora in contesti politici cosiddetti democratici, che sono tali proprio perché rendono particolarmente opaca la finalità delle singole istituzioni che li costituiscono. Mentre è facile riconoscere le forme del potere incarnate nella «propaganda» di un sistema dittatoriale, siamo ad esempio assuefatti al «diritto all'istruzione» e tendiamo (fin

³ Hayek 1997.

quando non ci pensa Ivan Illich a ricordarcelo) a sottovalutare la sua finalità di colonizzazione del pensiero. Il ruolo del Parlamento nei sistemi non democratici è semplicemente azzerato, mentre nelle democrazie avanzate si preferisce insistere (ma senza dare nell'occhio) sul suo ruolo di ratificazione dell'esecutivo, fingendo che sia ancora uno strumento legislativo. Questo processo di auto-certificazione ideologica delle istituzioni dentro qualunque forma statale necessita di una dose notevole di equilibrio tra sospetto pregiudiziale e accondiscendenza per poter essere indagato, dato che si tratta di comprendere proprio il loro percorso di naturalizzazione, il modo in cui sono percepite trasparenti nel loro esistere, scontate, e sarebbe difficile anche solo cogliere questa dimensione di occultamento se non ci si collocasse, come analisti, in una prospettiva lievemente paranoica. Per parte mia, credo che si debba uscire dall'equivalenza tra Stato «democratico» e istituzioni «sane», e riconoscere che anche nelle forme più avanzate di democrazia (anzi, probabilmente proprio in quelle più avanzate, visto che le democrazie spurie come la Turchia o quelle fasulle come la Cina e la Thailandia non hanno bisogno di giustificazioni pubbliche sulla loro legittimità) c'è tutto un non detto dei fini delle istituzioni, quell'occulto troppo spesso indagato in maniera del tutto superficiale da Slavoj Žižek eppure non per questo meno reale, meno efficace, meno invasivo.

3. Statalità del male.

Hannah Arendt sosteneva che quel che costituisce la banalità del male commesso da Eichmann è il suo aver delegato la capacità di pensiero all'istituzione per cui ha lavorato. La linea di difesa di Adolf Eichmann fu sempre una e una sola: ho obbedito agli ordini. Tradotto nel quadro teorico che sto cercando di delineare, Eichmann diceva: non trattatemi da individuo dotato di *agency*, in grado di pensare e di emettere un proprio giudizio morale; pensatemi invece, ascoltatevi anzi, come portavoce di una istituzione che mi agiva, di cui io non sono responsabile proprio perché sono un individuo, sono *solo* un individuo.

L'etnografia delle istituzioni (e quindi l'antropologia dello Stato) che penso valga la pena di perseguire deve essere un'etnografia attenta a questo tipo di enunciati auto-assolutori e deleganti, alla faccia di tutte le «resistenze», tutte le «ironie» e tutte le «*agencies*». La posizione pubblica di Eichmann era ovviamente dettata da ragioni strumentali, cercando di salvare il salvabile (soprattutto la pelle), ma va presa per quel che letteralmente è: una rivelazione del funzionamento istituzio-

nale, visto che questo fanno le istituzioni, funzionano *per se*, indipendentemente dal sistema in cui esistono e spesso in contrasto con le volontà individuali.

Questa professione di «dark anthropology»⁴ – che riconosce come oggetto di ricerca la disegualianza e il privilegio (non solo economici, ma soprattutto simbolico-culturali) e il potere che fonda il soggetto in quanto obiettivi effettivi di molti apparati istituzionali – deve mantenere le distanze dalla filosofia politica come pratica di ricerca, soprattutto. L'etnografia delle istituzioni non può essere un esercizio intellettuale alla luce del sole, un dibattito pubblico nell'arena del confronto politico ufficiale, perché in quella luce si realizza solo una porzione (e spesso non la più significativa) della vita istituzionale. Le istituzioni non sono case di vetro e non c'è lotta alla corruzione, non c'è sistema di norme, non c'è razionalizzazione dei processi che le potrà rendere tali, perché il loro essere istituzioni come spirito oggettivato dipende proprio dal saper gestire sempre almeno due livelli, uno pubblico di legittimazione (soprattutto lì dove la democrazia lo pretende) e uno interno di finalità oggettiva riconoscibile da parte dei soggetti che partecipano all'istituzione, in quella «intimità culturale»⁵ che attraversa le sfere costitutive dello Stato. L'etnografia del potere istituzionale deve quindi percorrere le zone più grigie delle relazioni sociali, e *deve sospettare* che vi siano motivazioni implicite, non dette, altrimenti non penetrerà mai oltre la superficie della legittimazione razionale. Se non si parte da questa prospettiva vagamente paranoica, si rischia di sottovalutare la significatività del dato etnografico che ci si prospetta, e questo testo è tutto protesato a portare proprio materiale etnografico a sostegno di questa teoria.

Il carcere è un'istituzione come tante altre, nel sistema dello Stato, ed è probabile che la sua capacità di «parlare i suoi soggetti» di costituirli come portatori delle sue finalità o, specularmente, la sua disponibilità a cedere alla *agency* individuale, alla tensione morale dei singoli, non siano né superiori né inferiori alla media di qualunque altra istituzione, sia un ministero, un tribunale, un ufficio del catasto, una scuola elementare, un pronto soccorso.

Quel che invece caratterizza il carcere è l'uso della forza, sproporzionato rispetto a tutte le altre istituzioni statali non militari. Lucchetti, inferriate, manganelli, armi, silenzi, sguardi, tutto nel carcere trasuda l'ovvia natura coercitiva del luogo, che sembra orientato siste-

⁴ Ortner 2016.

⁵ Herzfeld 2005.

maticamente a sottolineare chi ha il potere di comandare, e chi ha il dovere di obbedire.

I terzi – per esempio i partecipanti a un progetto universitario come quello di Roma Tor Vergata, che mi ha portato a visitare con cadenza settimanale la casa circondariale Rebibbia NC da oltre due anni – vivono con costante imbarazzo questa condizione di spettatori inevitabili di relazioni pure di potere, e vivono con diversi livelli di frustrazione il tentativo di essere ricondotti ora nell'una, ora nell'altra posizione, di detentori o recettori del potere coercitivo dell'istituzione. Quel che più facilmente e rapidamente emerge, in questo nostro lavoro di educatori, è il suo essere appena tollerato come una scoccatura che altera i ritmi sonnolenti della vita carceraria, quando non direttamente ostacolato come un ingiusto premio per persone che non se lo meritano. Ma stando lì dentro, cercando di costruire un rapporto paidetico con le persone detenute, capita che le storie si intreccino, i dettagli occulti emergano, il non detto dei detenuti e delle istituzioni trapeli nelle fessure della consuetudine.

4. Per una etnografia del carcere.

È noto come l'esercizio dell'affettività sia estremamente ristretto nelle carceri in genere, e in Italia certo non meno che altrove. Le persone detenute, normalmente, non possono avere rapporti sessuali di alcun tipo, e la segregazione di genere rende l'eterosessualità impraticabile e l'omosessualità un non detto assoluto⁶. Quel che è meno evidente è una lettura specifica di questa repressione, un senso che sfugga alla banalità del discorso securitario. Ogni volta che *non* ci chiediamo stupefatti come mai il sistema giuridico e la società italiana, che si definiscono liberi e laici, impediscano quasi senza eccezione l'esercizio della sessualità alle persone detenute, stiamo già parlando la lingua dell'istituzione, lasciamo filtrare il discorso del carcere e, come Eichmann in sedicesimo, diciamo che «stiamo solo obbedendo agli ordini».

Fare un'etnografia del carcere in questo senso, capire cosa significa la repressione dell'affettività delle persone detenute, implica la capacità di entrare proprio in quel livello di intimità culturale che innerva il sottotesto delle istituzioni. Non c'è verso di arrivarci attenendosi al-

⁶ Sull'affettività in carcere in Usa una bella lettura è Comfort 2007, che racconta il carcere maschile di San Quentin attraverso la voce delle mogli e delle compagne dei detenuti. Kalica (2016) enfatizza invece la negazione degli affetti cui vanno incontro i reclusi in regime di speciale sicurezza.

la superficie istituzionale, perché anzi, prendendo a prestito il modello paranoico per eccellenza nelle scienze sociali, vale a dire quel che dice Slavoj Žižek praticamente di tutto, è proprio il discorso pubblico della sicurezza e della rieducazione, nella sua apparente ragionevolezza, che fonda e rende possibile la repressione affettiva, non limitandosi a velarla ma giustificandola agli occhi degli attori istituzionali (vittime e carnefici).

Cosa si potrebbe dire del rapporto sessuale, in prima istanza, se non che è una metafora esplosa del rapporto sociale? Anche su questo, come sul carcere, la lezione di Foucault è imprescindibile⁷. La dimensione sessuale del rapporto sociale gronda carne e umori, cosifica l'astrattezza della «relazione sociale», rende tattile e penetrabile il fondamento dell'uomo come *politicon*, animale sociale. Naturalizzando la relazione, fisicizzandola, la giustifica in una pratica rituale fondativa della società come *corpus* degli associati. Ogni atto sessuale non auto-erotico costituisce una forma di relazione osservabile e pre-morale. Accennando a un'economia della sessualità, si apre nell'atto sessuale l'intero spettro della reciprocità dell'antropologia economica, dalla reciprocità generalizzata del «dono di sé» all'atto predatorio dello stupro, passando per le variegate forme della reciprocità equilibrata. E come l'antropologia riconosce che lo scambio co-produce relazione sociale (e non si limita affatto a fondarsi su relazioni pregresse), così l'atto sessuale istituisce relazione sociale, non ne è un semplice effetto collaterale o prodotto derivato.

Se questa lettura dell'atto sessuale come azione sociogenetica (non sempre benigna, come evidenzia il caso dello stupro, che crea una relazione violenta tra vittima e carnefice) è corretta, allora possiamo già dedurre che il divieto assoluto di esercitare la sessualità in carcere sembra simbolicamente configurarsi come un'interdizione di relazione sociale carnale, di interazione *personale*. Questa è proprio, nella lettura che ne faccio, la norma occulta del carcere come istituzione, il non detto, possibilmente non pensato ma effettivamente praticato dal carcere e riconoscibile dal discorso pubblico del carcere che parla se stesso nella voce dei suoi operatori, dei cittadini perbene, del senso comune.

Sembra, la mia, un'ennesima tirata alla moda su corpi e sorveglianza. Ma qui entra in gioco l'etnografia del carcere, l'essere presenti negli interstizi dell'istituzione in modo da coglierne le faglie, da cui questo non detto emerge come dato empirico, non paranoia borghese dell'analista.

⁷ Foucault 1985.

Il problema, con questo tipo di etnografia del carcere che mi accingo ad allestire, è che mette in gioco i corpi delle persone non solo nel loro interagire sessuato, ma anche nella loro condizione di potere costitutivo della soggettività. Se l'etnografia raccontasse azioni sessuali nel carcere, l'etnografo non potrebbe trascurare il fatto che le persone coinvolte nel racconto sarebbero oggetto del potere del carcere e la loro riconoscibilità, la fuoriuscita non solo dell'atto ma delle persone nelle loro storie individuali, rischierebbe di provocare reazioni di autodifesa dell'istituzione che potrebbero concretizzarsi in ritorzioni pesantissime. Si tratta allora di capire come trovare un modo di espressione che sveli il discorso del potere senza consentirgli facili ritorzioni sui soggetti le cui storie *personali* sono l'incarnazione di quel discorso, e il suo spazio di enunciazione.

Si deve rinunciare intenzionalmente a qualunque artificio narrativo che evochi una presenza dell'etnografo, che ne consenta la tracciabilità e che quindi possa condurre, tramite la sua testimonianza, a individuare i soggetti della trasgressione sessuale. Il carcere è infatti una struttura in cui il tempo da un lato è congelato, un T con zero tra due momenti di libertà, prima e dopo; dall'altro, è strutturato con cartellini, registri e firme che certificano con precisione cronometrica qualunque attraversamento dei suoi spazi. Parlo di trasgressione in senso douglasiano, come messa fuori posto, disordine. Come infatti intendo dimostrare, il discorso occulto del carcere stabilisce la sua funzione nella destrutturazione sociale delle persone detenute e, come già indicato, questo discorso è consentito dalla postura pubblica, che predica invece l'opposto. Da un lato la Costituzione italiana (art. 27) impone una finalità rieducativa alla pena, e dall'altro le norme sull'ordinamento penitenziario (l. 234/1975, art. 1 c. 6) dichiarano che il trattamento rieducativo tende «al reinserimento sociale degli stessi». Quindi il discorso pubblico del carcere è chiaro: la pena serve a rieducare la persona detenuta a reinserirsi socialmente, vale a dire a costruire una rete «sana» di relazioni sociali. Questo obiettivo si realizza, sempre secondo i principi direttivi dell'ordinamento penitenziario, «anche attraverso i contatti con l'ambiente esterno», vale a dire entrando in contatto con persone esterne (non detenute e non preposte dall'istituzione stessa al controllo e alla rieducazione) che infatti beneficiano nelle norme di un articolo apposito, l'articolo 17, «Partecipazione della comunità esterna all'azione rieducativa», notissimo a tutti i volontari in carcere, che anzi si identificano e si dichiarano in questo modo all'ingresso nei reparti: «Io sono un articolo 17». Questi volontari sono spesso inquadrati in istituzioni con statuti diversi, anche istituzioni pubbliche, come il caso dei docenti

di Tor Vergata, che entrano in carcere *non* in quanto docenti universitari, ma sempre sulla base dell'articolo 17, che autorizza a frequentare gli istituti penitenziari «tutti coloro che avendo concreto interesse per l'opera di socializzazione dei detenuti dimostrino di potere utilmente promuovere lo sviluppo dei contatti tra la comunità carceraria e la società libera» (l. 234/1975, art. 17 c. 2).

Tra le persone detenute da un lato e il personale «civile» e «militare» dell'istituzione carceraria dall'altro si colloca dunque una nebulosa variatamente «liminare»⁸ di volontari a vario titolo, un corpo simbolicamente pericolosissimo proprio per la sua funzione intermedia tra carcerati e personale, e tra interno ed esterno del carcere.

Queste persone devono confermare il versante pubblico della legge (la loro esistenza nel carcere garantisce la legittimità morale di quella istituzione) ma non devono violare il non detto della destrutturazione sociale come obiettivo ultimo dell'istituzione. La cosa più insopportabile, per l'istituzione, è proprio una confusione tra i due piani, un disvelamento del discorso occulto nella pratica pubblica. Guai, cioè, se si scoprisse che il lavoro degli articoli 17 produce non una *ipotetica* disposizione alla relazione sociale da spendere, eventualmente, in un qualche futuro, all'esterno del carcere una volta esaurita la pena; ma costituisse invece una *vera* relazione sociale *hic et nunc*, che vanificherebbe il lavoro destrutturante.

5. *Catene d'amore.*

Si capisce, spero, dove vuole andare a parare questo mio argomentare fumoso e per forza astratto. Mira a introdurre il racconto obbligatoriamente succinto dell'amore in carcere e delle sue forme tollerate. Due quadri, non posso offrire altro, due tracce pochissimo figurative, sperando che le figure non ne abbiano danno.

Primo quadro. Un articolo 17 agisce come volontario per un'importante istituzione da diversi anni, seguendo il percorso formativo di diverse persone detenute. Nelle sue mansioni, l'articolo 17 conosce una persona detenuta, la sostiene in un importante progetto formativo, instaurando con questa persona un rapporto di intimità affettiva che trova spazio di espressione negli spazi del carcere, vale a dire con parole

⁸ Non c'è modo in questa sede di approfondire il punto, ma va almeno accennato il fatto che la modernità si può descrivere come lo spazio in cui da un lato si inaridiscono i riti di passaggio, dall'altro si espande a dismisura il segmento temporale del marginale, del mutevole, dell'incompiuto. Cfr. Thomassen 2014.

sussurrate, silenzi densissimi e un rapporto epistolare che si deve nutrire del sospetto di uno sguardo censore. Lo stato d'animo si sedimenta in un progetto di vita, la prospettiva del tempo che riprenderà a dipanarsi oltre la fine della condanna. Fino a che, un giorno, l'articolo 17 e la persona detenuta stanno lavorando nella stessa stanza a un passo importante del progetto formativo. Il momento è struggente, il gesto è spontaneo, l'abbraccio esprime tutta la sensualità repressa che vorrebbe sfuggire al controllo dell'istituzione. Ma non sfugge, ahimè. Un dipendente entra in quel mentre, vede la scena dell'abbraccio. Una persona detenuta, quel che è dentro, abbracciata a un articolo 17, quel che viene da fuori per garantire che quelli dentro sono quelli dentro e hanno bisogno di quelli fuori. Non è tollerabile. La reazione di tutti, personale della polizia penitenziaria, personale civile, comando militare e direzione, è quella di un corpo ferito: uno spasimo irreflesso e spontaneo fatto di interrogatori vessatori (durante i quali l'articolo 17, persona mite a dir poco, avrà un malore), allusioni pesantissime a caratteristiche di genere, inferenze inopportune sulle qualità morali di entrambi, minacce di svelare la cosa ai responsabili dell'istituzione per conto di cui era ammesso l'articolo 17, minacce alla persona detenuta di conseguenze disciplinari e, soprattutto, per entrambi, il disprezzo morale dell'istituzione. «Mi hai deluso» si potrebbe dire il condensato di questo evento nel suo risvolto più strettamente linguistico. La cosa si conclude con l'esclusione dell'articolo 17 dall'articolo 17, la sua riduzione a persona esterna, impossibilitata a vedere fino a fine pena la persona detenuta; costretta a reseccare un legame fisico nel carcere per aver osato esporre un legame fisico nel carcere.

L'ex articolo 17 vive con un tracollo emotivo questa condizione di violazione liminare, questo disvelamento per causa sua del non detto del carcere, mentre la persona detenuta ha colto con più rapidità la logica sottostante e, abituata da molti anni al concetto di punizione istituzionale, sembra in grado di assorbire il colpo con una certa dose di resilienza, consapevole che qualunque mossa che suoni come resistenza potrebbe provocare controreazioni non solo su di sé, ma anche sull'articolo 17 (ora ex).

Quest'ultimo, una volta ridotto allo stato laicale di esterno «non ammesso», cerca una via emotiva di sfogo, e il suo confidarsi con una persona cara si rivelerà visceralmente insopportabile. Questa persona cara replicherà impassibile il discorso del carcere: «Ma che ti credi? Ma non lo sai che loro sono detenuti e noi siamo esterni? Ma non lo sai che se stanno dentro un motivo c'è, e che motivo poi nel caso che mi riportiti! E come puoi mai sperare che si possa costituire una relazione con

una persona del genere? E non lo capisci che la tua è solo una fascinazione del proibito, che quella persona ti vede solo come uno strumento per alleviare la sua condizione?» eccetera, eccetera, eccetera.

Se è giusto dire che per capire Ivan Illich lo sforzo da fare è «lo studio dettagliato di ciò che si oppone all'amicizia nel mondo di oggi»⁹, allora queste mie sono righe perfettamente illichiane, dato che raccontano proprio come si produce un individuo moderno (l'ex articolo 17), solo, senza amici e senza amore, grazie al lavoro destrutturante dell'istituzione carceraria.

Il problema dell'etnografia (per chi non la pratica, ovviamente; soprattutto per chi ha le ambizioni generalizzanti della scienza) è il suo essere aneddotica, per quanto l'aneddoto sia qui ridotto a uno schema quasi astratto di relazioni esigue, per le motivazioni che ho detto. Ma un caso non conta, due sono coincidenza, e tre fanno una prova. E ciascuno di noi, di noi articoli 17 intendo, avrebbe letteralmente decine di episodi narrabili dentro questo identico quadro interpretativo. Ne cito un altro, il mio secondo quadro etnografico, di cui posso parimenti garantire l'autenticità senza poter ostentare alcuna evidenza documentaria se non la mia buona fede.

Un articolo 17 lavora per una istituzione con una dedizione fuori dal comune. Ci sono questioni caratteriali, strategie lavorative e puri accidenti in questo quadro, ma il risultato è veramente scoppiettante. Una buona parte del progetto dell'istituzione per conto di cui questo articolo 17 agisce non starebbe in piedi se non fosse proprio per la sua dedizione, le ore spese, la capacità in particolare di mantenere collegati gli uffici amministrativi del carcere agli interessi delle persone detenute. Il suo lavoro di tessitura non passa inosservato: questo articolo 17 è noto praticamente a tutti nell'istituzione, e con tutti riesce a mantenere un sistema di relazioni decenti. Tra questi, un membro del personale diventa oggetto di una relazione speciale, prima di simpatia e poi affettiva profonda. Lì fuori lo chiamano amore, ma dentro il carcere è meglio non parlare di queste cose; per l'articolo 17 ma anche per la persona dipendente, che potrebbe vedere menomata la propria autorità dato che il suo legame affettivo con una persona (esterna) in intimità amichevole con molte persone detenute potrebbe ridurre proprio la distanza tra personale e detenuti, sovvertendo in uno spazio liminare la frattura moderna tra chi è recluso e chi è libero.

Morale della rapidissima favola: a fine anno, al momento del rinnovo, all'articolo 17 viene negato l'articolo 17. Letteralmente esterrefatti, i

⁹ Burkhart 2014, p. 49.

responsabili dell'istituzione per conto di cui l'articolo 17 era un articolo 17 chiedono lumi alla direzione e la risposta non potrebbe essere più lucida, più smaccatamente diretta nella sua apparenza di vendetta trasversale. Si sa che una persona piuttosto in alto nella catena di comando è l'ex persona del cuore del dipendente che ora ama il non rinnovato articolo 17 ed è altamente probabile che il rifiuto del rinnovo sia stato sollecitato proprio da questa persona tanto ferita quanto potente, ma quel che conta è che l'istituzione riconosce queste beghe della gelosia e le rende sua merce di scambio. La direzione del carcere spiega all'istituzione per cui agiva il non rinnovato articolo 17: «Vedete, qui c'è un rapporto corposo, sono diverse pagine in cui si evidenziano alcuni vizi formali del vostro articolo 17, alcune violazioni di regolamento (oggetto di cui nessuno ha mai saputo l'esistenza, un regolamento degli articolo 17). Ad esempio, ci è stato riportato che questo articolo 17 sostava nei pressi dell'istituzione carceraria fuori dagli orari di accesso, e questo ci spiace, e non va affatto bene. Poi, *detto tra noi*, il problema vero con questo articolo 17 è che tende a dare troppa confidenza ai detenuti, in un atteggiamento amicale che troviamo sconveniente. Anzi, visto che fate gli stupiti e replicate addirittura che tutti voi, dirigenti e volontari, agite con questo spirito e con questa forma amicale, come organi dirigenti di questo istituto penitenziario ci sentiamo in dovere di consigliarvi di tenere maggiormente le distanze, di non dare ai detenuti *tutta questa confidenza*».

Non sono le parole letterali, non posso neppure dire in base a quale tipo di documento sono in grado di riportare questa conversazione ma questo, mi sento di dire nella mia autorità di etnografo, è il senso del *discorso* (foucaultianamente inteso) del carcere agli individui e alle istituzioni esterne che partecipano alla «finalità del reinserimento sociale dei condannati e degli internati» (art. 17 c. 1). È un discorso che stabilisce delle posizioni inviolabili, che consente semmai l'*istruzione* alla socializzazione ma non tollera l'*istituzione* di relazioni sociali vere dentro il carcere. E qui «vero» coincide con «affettivo», tanto più se espresso nella sua dimensione carnale: baci, abbracci, amore, corpo. È un discorso perfetto perché rispetta l'articolo 27 della Costituzione e gli articoli 1 e 17 dell'ordinamento penitenziario senza venir meno al principio non detto della destrutturazione della persona detenuta, della sua riduzione a corpo scollegato da altri corpi, alla sua condizione di nuda vita, che qui va intesa non come uno stato originario, ma proprio come il prodotto finale, la risultante di un durissimo impegno istituzionale volto a sfrondare la persona della sua rete di interconnessioni sociali in quanto fisiche, castità imposta che diventa il marchio simbolico perfetto della pratica destrutturante del carcere.

6. Conclusioni.

C'era un papa che aveva scelto come motto *Totus tuus*, rivolto non a caso alla «Vergine», doppia dedizione corporea, doppia sottrazione della carne all'interazione con altra carne. Il carcere questo chiede alle persone che lo costituiscono come istituzione, un *disembodiment* che sia garanzia di una dedizione assoluta, la certezza che la risocializzazione (quando e se avrà luogo) avverrà veramente su una *tabula rasa*. Un agente esterno, un articolo 17 che metta in discussione questa disciplina parlando d'amore dentro le mura (vale a dire istituendo la più insopportabilmente tangibile delle relazioni sociali dentro l'istituzione deputata *per se* a destrutturare i legami sociali), mette a repentaglio il senso del carcere, e con il senso il suo valore politico, la sua legittimità morale, la sua esistenza in una parola. Questa, mi pare evidente, non è una conclusione campata per aria discettando delle funzioni dello Stato. È piuttosto una deduzione che siamo (con sgomento) costretti a trarre dalla sottile evidenza *significativa* che ci viene da quella pratica odiosa e imbarazzante che chiamiamo ancora ricerca sul campo, e che produce un'etnografia delle istituzioni come disvelamento dell'occulto, almeno fin lì dove è possibile non mettere a repentaglio la Vita, costretta nelle maglie della Legge.

Per concludere, lo scopo di queste pagine è stato duplice. Da un lato, dimostrare che si può fare antropologia dello Stato solo se si accetta di fare etnografia delle sue istituzioni. Dall'altro, ricordare al fiacco orizzonte morale dell'antropologia che l'etnografia delle istituzioni deve trovare dei modi plausibili per sondare a fondo la melma del potere come forza non di una generica «politica», ma delle relazioni interpersonali, vale a dire costitutiva di quelle persone che fa interagire. Gli articoli 17 abbozzati in queste righe sono individui che hanno preso la loro effettiva forma sociale di persone come le ho conosciute *dentro* lo svelamento di relazioni in carcere. La depressione, la rabbia, il pianto, lo struggimento, così come prima l'abbraccio, il batticuore, il sorriso, lo sguardo, sono pratiche tutte gestite fuori dalla messa in scena goffmaniana della rappresentazione pubblica, nel backstage dell'intimità del Sé. Le persone detenute e il personale penitenziario coinvolti in queste storie, parimenti, hanno dovuto costituirsi *attraverso* quelle relazioni occulte e *attraverso* il loro svelamento allo sguardo istituzionale.

Non è necessario elaborare compiutamente una teoria dello Stato assassino per comprendere quel che è successo in queste banali storie di carceri italiane, ma vale forse la pena di riflettere teoreticamente sullo spessore dello Stato come istituzione, evidentemente capace di arti-

colare diversi livelli di profondità della sua azione. Quel che dice la Costituzione o la legge sull'ordinamento penitenziario non corrisponde esattamente a quel che dice un pubblico ministero in un processo, un politico in un'interpellanza parlamentare, in più occasioni il garante nazionale per i diritti delle persone detenute; o quel che dice durante un pranzo istituzionale il comandante di una prigione, o quel che un capitano di reparto urla in faccia a un articolo 17 dopo averlo scoperto abbracciato a un detenuto, o quel che mugugna un agente della polizia penitenziaria quando un professore universitario pretende di visitare i suoi studenti oltre le sbarre, e così via, sempre più in profondità, sempre meno in pubblico¹⁰.

Uno Stato a strati, come certe torte a volte di cattivo gusto. La glassa superficiale del discorso pubblico non deve cedere alla paranoia di occultare una mela avvelenata volta a uccidere, ma non deve neppure cadere nell'ingenuità di credere che quel che si vede in superficie sia tutto quel che c'è, e tanto basta. L'etnografia delle istituzioni è un dovere scientifico e morale, per sondare quel che non si vede sotto il lucichio del discorso istituzionale dello Stato.

Riferimenti bibliografici

- Burkhart, E. J. 2014
Il Cammino dell'amicizia, in *Ripensare il mondo con Ivan Illich*, a cura di G. Esteva, Hermatena, Riola.
- Comfort, M. 2007
Doing Time Together. Love and Family in the Shadow of the Prison, University of Chicago Press, Chicago-London.
- Dei, F. 2017
Stato e antropologia: poteri, confini, corpi. Intervento di apertura, manoscritto, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Pisa 19-20 gennaio.
- Douglas, M. 1990
Come pensano le istituzioni, trad. it. di P. P. Giglioli e C. Caprioli, il Mulino, Bologna.
- Foucault, M. 1969
Nascita della clinica, introduzione e trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino.
- Foucault, M. 1976
Sorvegliare e punire. Nascita della prigione, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino.

¹⁰ Sulla stratigrafia del discorso del carcere, con una progressione della violenza direttamente proporzionale all'allontanamento dal discorso pubblico, vale la pena di leggere Torrente 2016.

- Foucault, M. 1985
L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano.
- Hayek, F. A. von 1997
Individualismo: quello vero e quello falso, prefazione di D. Antiseri, trad. it. di A. M. Cossiga, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Herzfeld, M. 2005
Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation State, Routledge, New York.
- Kalica, E. 2016
Ergastolo ostativo e negazione degli affetti. Una prospettiva interna sul 41 bis, in «Etnografia e ricerca qualitativa», IX, 2, pp. 323-38.
- Ortner, S. B. 2016
Dark Anthropology and its Others: Theory Since the Eighties, in «Hau. Journal of Ethnographic Theory», VI, 1, pp. 47-73.
- Thomassen, B. 2014
Liminality and the Modern: Living Through the In-Between, Ashgate, London.
- Torrente, G. 2016
«Mi raccomando, non fategli del male». La violenza del carcere nelle pratiche decisionali degli operatori, in «Etnografia e ricerca qualitativa», IX, 2, pp. 267-83.